Edgardo Lander*

Marxismo, eurocentrismo y colonialismo[1]

LOS SABERES MODERNOS hegemónicos de Occidente han sido sometidos a una amplia crítica en las últimas décadas, denunciando su carácter eurocéntrico y colonial (Lander, 2000). ¿Hasta qué punto estas críticas son igualmente válidas para una perspectiva teórica y política que ha tenido como eje medular, precisamente, la crítica/superación de la sociedad capitalista?

Las contribuciones del marxismo siguen siendo –a un siglo y medio de sus aportes iniciales– una perspectiva de análisis, fuente de una visión de totalidad y de interpretación de las dinámicas expansivas de la mercantilización progresiva de todas las esferas de la vida, sin la cual difícilmente podríamos comprender la sociedad capitalista contemporánea y las tendencias hegemónicas de la globalización neoliberal. A diferencia de la situación que se verifica en la mayor parte de las

* Profesor e investigador de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela (UCV).

1 En este texto cité libremente varios materiales de mi autoría, especialmente: *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (1990a) y "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo" (2001).

universidades de América Latina, las perspectivas de análisis marxista conservan un importante vigor intelectual en muchas academias del Norte, especialmente en algunos departamentos de economía del mundo anglosajón.

No es el propósito del presente artículo realizar un balance global de la vigencia del marxismo. En cambio, se trata de explorar un conjunto de problemas o nudos presentes en el pensamiento marxista, desde una perspectiva de la crítica al eurocentrismo y al carácter colonial de los saberes que han sido hegemónicos en el sistema mundo moderno y, en particular, en las llamadas ciencias modernas, incluidas las ciencias sociales. En este texto, más que presentar conclusiones, se busca abrir la discusión sobre un conjunto de cuestiones iniciales que, para su profundización, requerirían debates y desarrollos posteriores. Dada la gama relativamente amplia de asuntos que será necesario destacar, sólo se realizará una presentación esquemática de cada uno de ellos. Se formulan proposiciones en sentido amplio que, obviamente, no dan cuenta del marxismo en su conjunto, de toda la rica gama de sus vertientes. Las caracterizaciones que se realizan a continuación se refieren a las formas hegemónicas, intelectual y políticamente, de lo que ha sido el *marxismo realmente existente* (Lander, 1990a).

Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social moderno

Las diferentes vertientes principales del pensamiento que ha sido históricamente hegemónico *sobre* y *desde* América Latina pueden ser caracterizadas como colonial-eurocéntricas. Existe una continuidad básica desde las Crónicas de Indias, el pensamiento liberal de la independencia, el positivismo y el pensamiento conservador del siglo XIX, la sociología de la modernización, el desarrollismo en sus diversas versiones durante el siglo XX, el neoliberalismo y las disciplinas académicas institucionalizadas en las universidades del continente. Más allá de la diversidad de sus orientaciones y de sus variados contextos históricos, es posible identificar en estas corrientes hegemónicas un sustrato colonial que se expresa en la lectura de estas sociedades a partir de la cosmovisión europea, y en su propósito de transformarlas a imagen y semejanza de las sociedades del Norte, que en sucesivos momentos históricos han servido de modelo a imitar.

Sin embargo, se han desarrollado igualmente otras corrientes de pensamiento y otras opciones de conocimiento sobre la realidad del continente, desde los márgenes, en la defensa de formas ancestrales, alternativas, de conocimiento, expresión de la resistencia cultural, o asociadas a luchas políticas y/o procesos de movilización popular. Para esta pluralidad heterogénea de perspectivas, el saber, el conocimiento, el mé-

todo, el imaginario sobre lo que se ha sido, se es y se puede llegar a ser como pueblos, lejos de ser exquisitos asuntos propios de especialistas en epistemología, son pensados como cuestiones de medular importancia política y cultural. Se considera que las formas hegemónicas del conocimiento sobre estas sociedades han operado como eficaces artefactos de legitimación y naturalización de la jerarquización y exclusión social que ha prevalecido históricamente en dichas sociedades. La *descolonización del imaginario* y la *desuniversalización de las formas coloniales del saber* aparecen así como condiciones de toda transformación democrática radical de estas sociedades. Estos han sido asuntos presentes en el debate, por lo menos, desde las contribuciones de Martí y Mariátegui en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX.

Algunos de los asuntos principales de estas exploraciones anteriores han sido retomados más recientemente desde nuevas y fecundas perspectivas, en la forma de un cuestionamiento global y sistemático a los supuestos coloniales y eurocéntricos de los saberes sociales *de* y *sobre* el continente. Es este un rico debate que expresa las condiciones en las cuales se da la producción política intelectual latinoamericana en la actualidad.

Son varios los ejes que articulan este debate en una perspectiva abierta pero a su vez crecientemente coherente en sus líneas de cuestionamiento a los saberes hegemónicos, e incipiente en lo que respecta a la propuesta de alternativas. Se abordan temas cruciales para la comprensión de las sociedades contemporáneas –en particular del mundo periférico– tales como la crítica a las pretensiones universales de la historia local, parroquial, europea; la polémica sobre el origen y rasgos esenciales de la modernidad; las relaciones entre modernidad y orden colonial; las condiciones históricas del surgimiento de los saberes modernos en los centros del proceso de constitución del sistema-mundo moderno/colonial; la separación jerárquica entre los saberes abstractos, científicos, formales, y los saberes locales y/o tradicionales; y el papel que han desempeñado los saberes modernos hegemónicos en la naturalización y legitimación del continuo proceso de colonización y neocolonización, tanto externa como interna, de los pueblos del Sur.

Este amplio debate será ilustrado aquí con la presentación de contribuciones clave de Enrique Dussel y Aníbal Quijano[2].

Para Enrique Dussel, un punto de partida necesario de esta discusión lo constituye la tarea de desmontar el mito eurocéntrico de la modernidad, afirmando para ello que es necesario reconocer que existen dos conceptos de *modernidad*.

---

2 Otros importantes aportes a este debate pueden encontrarse en Mignolo (1995; 2001) y Wallerstein (1991).

> El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una "salida" de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. El tiempo y el espacio de este fenómeno lo describe Hegel, y lo comenta Habermas en su conocida obra sobre el tema –y es unánimemente aceptado por toda la tradición europea actual.
>
> […] se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta también el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa […] el Parlamento inglés. Es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVII). Denominamos a esta visión "eurocéntrica" porque indica como punto de partida de la "Modernidad" fenómenos intraeuropeos, y el desarrollo posterior no necesita más que Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber –con su análisis sobre la "racionalización" y el "desencanto"– hasta Habermas. Para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) o Descartes (*El discurso del método*, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII.
>
> Proponemos una segunda visión de la "Modernidad", en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta fecha, los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de "*una sola*" *Historia Mundial* (Dussel, 2000)[3].

Es esta una historia mundial moderna que se constituye, desde sus inicios, en términos coloniales. "El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera 'Voluntad-de-Poder' moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del *ego* moderno" (Dussel, 2000).

---

3 Entre la amplia producción de Dussel sobre estos temas, ver también *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (1992) y *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998).

Dussel caracteriza el “mito” de la modernidad en los siguientes términos:

- La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior.
- La superioridad impone el desarrollo de los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa.
- Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia, si fuera necesario, para destruir los obstáculos a tal modernización (la guerra justa colonial).
- Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el holocausto de las víctimas (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera) es justificado en su carácter de sacrificio salvador por el héroe civilizador.
- Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse como “inocente” al mismo tiempo que como “emancipadora” respecto de esa “culpa” de sus propias víctimas.
- Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (Dussel, 2000: 49).

Para superar la modernidad, según Dussel, es indispensable, primero, “negar la negación” de este mito, reconocer la “otra cara” oculta, pero no por ello menos esencial, *la cara colonial de la modernidad*, ya que lo que significó *emancipación* para unos fue s*ometimiento* para “los Otros”.

> Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad) (Dussel, 2000: 49).

Aníbal Quijano coincide con Dussel en el criterio según el cual la modernidad se inicia con América, con la constitución del nuevo patrón de poder global, lo que Wallerstein ha llamado el sistema-mundo capitalista.

> No se trata de cambios dentro del mundo conocido, que no alteran sino algunos de sus rasgos. *Se trata del cambio del mundo como tal.* Este es, sin duda, el elemento fundante de la nueva subjetividad: *la percepción del cambio histórico.* Es ese elemento lo que desencadena el proceso de constitución de una nueva perspectiva sobre el tiempo y sobre la historia. La percepción del cambio lleva a la idea del futuro, puesto que es el único territorio del tiempo donde pueden ocurrir los cambios [...] Con América se inicia, pues, un entero universo de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas.
>
> [...] los cambios ocurren en todos los ámbitos de la existencia social de los pueblos y, por tanto, de sus miembros individuales, lo mismo en la dimensión material que en la dimensión subjetiva de esas relaciones. Y puesto que se trata de procesos que se inician con la constitución de América, de un nuevo patrón de poder mundial y de la integración de los pueblos de todo el mundo en ese proceso, de un entero y complejo sistema-mundo, es también imprescindible admitir que se trata de todo un período histórico. En otros términos, a partir de América un nuevo espacio/tiempo se constituye, material y subjetivamente: eso es lo que mienta el concepto de modernidad (Quijano, 2000a)[4].

Este nuevo patrón mundial (colonial) del poder es la condición a partir de la cual se va constituyendo una nueva perspectiva (eurocéntrica) del conocimiento, de la cual Quijano destaca algunos aspectos básicos. En primer lugar, se trata de una perspectiva de conocimiento sustentada sobre el dualismo radical cartesiano, que se convierte en una total separación entre "razón/sujeto" y "cuerpo", a partir de la cual el "cuerpo" fue naturalizado, fijado como "objeto" de conocimiento, por parte de la "razón/sujeto". Esta separación (abstracción) del sujeto/razón en relación con el cuerpo está en la base de las pretensiones objetivistas y universalizantes de un saber (científico) que reivindica su separación de los condicionamientos subjetivos (corporales), espaciales y temporales[5].

En segundo lugar, en la perspectiva eurocéntrica del conocimiento se produce una "articulación peculiar" entre, por un lado, el dualismo que establece contrastes radicales entre pre-capital y capital, lo no europeo y lo europeo, lo primitivo y lo civilizado, lo tradicional y lo moderno, y, por otro lado, la concepción evolucionista, lineal, unidi-

---

4 Los aportes más importantes de Aníbal Quijano a este debate se encuentran en los siguientes textos: "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" (2000b); "¡Qué tal raza! (1999a); "Coloniality of Power and Its Institutions" (1999b); "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" (1998); "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" (1997); "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas" (1992a); y "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1992b).

5 Esta síntesis, y las citas que en ella se incorporan, están tomadas de Quijano (2000a).

reccional de la historia que avanza inexorablemente desde un mítico estado de naturaleza hasta la moderna sociedad europea.

En tercer lugar, a partir de las estructuras coloniales del poder, se naturalizan las diferencias culturales entre los grupos humanos, mediante un sistemático régimen de codificación y clasificación de estas diferencias como diferencias raciales. "La idea de *raza* [que] es, literalmente, un invento [y que no] tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana" se ha convertido en un dispositivo extraordinariamente potente de clasificación y jerarquización mediante el cual se ha logrado dar la apariencia de *naturales* (y por lo tanto sin relación alguna con el orden social) a las profundas desigualdades y jerarquías existentes en las sociedades modernas[6].

En cuarto lugar, a partir del dualismo y el evolucionismo arriba señalados, y a partir de la esencialización de las diferencias entre los pueblos como diferencias jerárquicas de capacidad humana, "los europeos imaginaron […] ser no solamente creadores exclusivos de [la] modernidad, sino igualmente sus protagonistas". De esta manera, se construye una *Historia Universal* en la cual todos los aportes significativos de las artes, las ciencias, la tecnología, la moral y los regímenes políticos son productos internos de la sociedad europea, resultados superiores a ser llevados al resto, inferior, de los pueblos del mundo.

---

6 "La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos*, y redefinió otras. Así, términos como *español* y *portugués*, más tarde *europeo*, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población […] En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América, y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevó a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial" (Quijano, 2000a).

En quinto lugar, como consecuencia de la ubicación de las diferencias entre los distintos pueblos en una escala temporal, todo lo no-europeo es percibido como pasado. “Los pueblos colonizados eran razas *inferiores* y, por ello, *anteriores* a los europeos” (Quijano, 2000a).

La importancia actual de estos asuntos reside en que si bien esta estructura de poder (y el régimen de saberes caracterizado como eurocéntrico) tiene un origen colonial, “ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo”, perdurando como un elemento del patrón de poder hoy mundialmente hegemónico.

Marxismo, eurocentrismo y colonialismo

El marxismo, la crítica más radical a la sociedad capitalista, no escapa del eurocentrismo y colonialismo característicos de los saberes modernos hegemónicos. Y, sin embargo, como se señaló anteriormente, difícilmente estaríamos en condiciones de comprender la actual dinámica expansiva del capitalismo mundial, conocida como proceso de globalización neoliberal, si dejamos de lado las herramientas teóricas y perspectivas de análisis del capital aportadas por el marxismo. Precisamente para explorar la medida en la cual estas herramientas teóricas, y el *para qué* del conocimiento (la transformación social), nos permiten dar cuenta de los problemas que hoy confrontamos en la búsqueda de una sociedad más equitativa, democrática y ambientalmente sustentable, se hace necesaria una crítica al marxismo a partir de los debates epistemológicos y políticos actuales, y de los problemas y retos que hoy confrontamos. Sólo así estaremos en situación de recuperar, reformular, enriquecer, transformar, aquellos aportes del marxismo que pueden ser instrumentos teóricos y políticos críticos y transformadores, y dejar atrás todas aquellas formulaciones, propuestas y perspectivas que están inevitablemente marcadas por –y ancladas en– los sesgos propios del pensamiento colonial eurocéntrico europeo hegemónico del siglo XIX.

La crítica al marxismo supone, en primer lugar, precisar qué es lo que entendemos por marxismo, y sobre todo asumir la complejidad y diversidad de lo que conocemos por tradición marxista. Una cosa es referirse a un conjunto de problemas que fueron dejados abiertos en la obra de Marx, o en torno a los cuales formuló exploraciones alternativas, no siempre coherentes entre sí (y no siempre asumidas en su tensión), y otra diferente es la codificación dogmática del marxismo en lo que terminó siendo el llamado *materialismo histórico* y los manuales soviéticos, que fueron la vía principal de acceso al marxismo por parte de muchas generaciones de estudiantes y militantes políticos y sociales en todo el planeta.

No es posible siquiera plantearse una crítica epistemológica al marxismo si no comenzamos por reconocer la diversidad de posturas

y fuentes epistemológicas presentes –con profundas y frecuentemente, fructíferas tensiones– en el pensamiento de Marx. La extraordinaria eficacia simbólica del marxismo, su insólita capacidad de sobrevivencia, aun después de la experiencia del Gulag, se debe en gran parte al hecho de que Marx logró incorporar en un solo gran sistema teórico lo que fueron tradiciones, desarrollos y corrientes de pensamiento de orígenes muy dispares, pero todos profundamente arraigados en la cultura de occidente de los últimos siglos.

Son estas las tradiciones a las que se refiere Lenin (1961: 61-65) cuando habla de las tres fuentes del marxismo. Lenin identifica como principales influencias teóricas en la obra de Marx al *socialismo utópico francés*, la *filosofía clásica alemana* (especialmente a través de Hegel) y la *economía clásica inglesa*. Con énfasis diferentes, André Gorz (1981), refiriéndose a lo que él considera el aspecto más significativo de la teoría marxista –la teoría del proletariado–, plantea estos antecedentes en términos más ampliamente culturales: "La teoría marxista del proletariado es una sorprendente condensación sincrética de las tres corrientes dominantes del pensamiento occidental de la época de la burguesía heroica: el cristianismo, el hegelianismo y el cientificismo" (Gorz, 1981: 26).

Interesa destacar las modalidades de explicación, las formas de constitución del conocimiento y de la verdad que están implicadas en cada una de estas diversas corrientes, y la forma en la cual se resuelve o no esta diversidad epistemológica en la obra de Marx. Podemos afirmar que estos tres campos definen tres modalidades alternativas de aproximación al conocimiento.

El pensamiento utópico

En primer lugar, podemos identificar el campo del pensamiento utópico, que se emparenta con el mesianismo cristiano. Es el terreno del *deber ser*, donde se debaten los valores, la ética, la moral, los problemas del bien y el mal; donde se constituye la idea de la libertad, y el ser humano es capaz de trascender su realidad inmediata para imaginarse que las cosas podrían ser diferentes. Es el terreno del diálogo, del consenso, de la competencia entre valores encontrados. Es el terreno del voluntarismo, de la política como definición de fines. Aquí encontramos toda la herencia cultural del cristianismo, del socialismo utópico, de las ofertas de un futuro mejor como algo que los seres humanos pueden alcanzar mediante su acción. Es el terreno de la responsabilidad. Los fines y los valores que se definen en este campo encuentran su legitimación en sí mismos. La libertad y la igualdad son opciones humanas. Son valores que se busca alcanzar; por tanto, pueden o no ser priorizados frente a otros valores.

Cuando Marx postula la posibilidad del desarrollo multifacético de las potencialidades del ser humano; cuando habla de la posibilidad de un trabajo libre, no alienado; cuando señala la necesidad de la acción consciente y organizada del proletariado para la abolición de la propiedad privada y la construcción del comunismo como la sociedad sin clases, lo hace ubicado en este terreno. Está optando por determinados valores y desechando otros, está priorizando unos sobre otros, y está tomando partido a favor de los intereses de unos sectores sociales y en contra de otros.

La filosofía de la historia

Un segundo terreno de constitución del conocimiento en el cual se funda la obra de Marx es el de la explicación filosófica; en particular, la filosofía de la historia retomada de Hegel. Se busca el significado y el sentido del curso de la historia, la dirección hacia la cual marcha la sociedad humana. Aquí, a diferencia del campo que hemos definido genéricamente como político, no se trata en principio de una opción valorativa, sino del desentrañamiento de un sentido de la historia que aparece como independiente de la voluntad y del saber humano.

Se trata de un sentido trascendente que pertenece a la esencia misma del devenir histórico, y que puede ser conocido –se puede llegar a esta verdad– mediante la reflexión filosófica más compleja. Esta indagación del sentido de la historia es la búsqueda de una verdad que existe en sí misma y que puede ser alcanzada por el entendimiento humano. Está claro que cuando Marx habla de la inevitabilidad histórica del comunismo como la sociedad sin clases, o del papel que por su propia esencia tiene el proletariado en la constitución de esta sociedad sin clases (independientemente de la conformación empírica del proletariado como clase en algún momento histórico de la sociedad capitalista, o de su autoconciencia sobre esta misión histórica), su modalidad de explicación de la realidad está ubicada en este campo.

El conocimiento científico

El tercer terreno de constitución del saber sobre el cual se fundamenta la obra de Marx es el del conocimiento científico. Aquí el paradigma del conocimiento válido, el modelo de búsqueda de la verdad, está tomado de las ciencias naturales, cuya influencia es casi omnipresente en la vida intelectual europea occidental de la segunda mitad del siglo XIX, y que terminó por tener una poderosa incidencia en la concepción del mundo de Marx. Es el terreno de la búsqueda de la verdad mediante los métodos de indagación empírica y demostración rigurosa que aporta, como modelo, la ciencia natural.

Esta triple fuente de fundamentación o legitimación que está en la base del sistema teórico de Marx explica muchos de los problemas que

ha encontrado el marxismo en su desarrollo, muchas de sus limitaciones, pero, paradójicamente, constituye la razón de su perdurable valor. El marxismo es la síntesis más acabada tanto de los valores como de las formas de conocer dominantes en occidente en los últimos siglos. No hay en Marx, sin embargo, una clara ni permanente autoconciencia epistemológica con relación a las implicaciones que para su sistema teórico tiene el hecho de que las fuentes de sustentación de sus proposiciones se encuentren ubicadas en terrenos que presentan opciones epistemológicas en muchos sentidos enfrentadas. El comunismo es, para Marx, la sociedad que queremos (terreno de los valores, de las opciones éticas, de la construcción –en gran medida voluntaria– del futuro por parte de los seres humanos). Es además el fin y el sentido de la historia, es la dirección hacia la cual ha venido caminando la humanidad desde siempre, es lo que le da sentido a todo el acontecer anterior, es aquello de lo cual los seres humanos son portadores (lo sepan o no). Por último, para Marx el comunismo es algo que está inscripto en la dinámica de las contradicciones de la sociedad capitalista. Las contradicciones de clase, las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, el proceso de constitución del proletariado como clase revolucionaria, la apropiación creciente de las fuerzas productivas del trabajo social por parte de esta clase –todo ello demostrable científicamente– constituyen la constatación irrefutable de que se están gestando, al interior de la sociedad capitalista, las condiciones para su transformación en una sociedad comunista. ¡Maravillosa coincidencia entre los sueños de libertad y felicidad, el sentido profundo e inmanente de la historia, y lo que el análisis científico de las tendencias de la sociedad capitalista nos demuestra!

Las tensiones en el pensamiento de Marx

En diferentes momentos de su vida, en las varias etapas de maduración de su pensamiento, de acuerdo con los acontecimientos históricos que lo fueron impactando, y según el carácter y el objetivo de sus diferentes trabajos (énfasis más teórico o más permanente o, por el contrario, un énfasis mayor en la coyuntura política), Marx construye su elaboración teórica apelando preponderantemente a alguna de las tres fuentes de fundamentación que han sido señaladas. Estos modelos de explicación de lo real coexisten –incómodamente– en el seno de su pensamiento. Sin embargo, la cristalización del sistema de interpretación del mundo de Marx se da en una primera instancia sobre una base filosófica. Las proposiciones teóricas centrales de la obra de Marx registran la huella de su filosofía de la historia. Esto se puede ver con particular claridad cuando examinamos un aspecto tan central para la obra de Marx como la proposición del carácter revolucionario del proletariado-clase-portadora-del-futuro. En palabras de Gorz:

> Para el joven Marx, no era la existencia de un proletariado revolucionario lo que justificaba su teoría. Es, por el contrario, su teoría lo que permitía predecir la aparición del proletariado revolucionario y establecería su necesidad. La primacía pertenecía a la filosofía. La filosofía anticipaba el curso de las cosas, establecía que la Historia tenía por sentido hacer surgir, con el proletariado, una clase universal única capaz de emancipar a toda la humanidad (Gorz, 1981: 28).

Si identificamos las proposiciones fundamentales del sistema teórico desarrollado por Marx (su concepción de la historia y su sentido, el papel de las clases en la historia, el papel del proletariado, el inevitable derrumbe del capitalismo, el papel de las fuerzas productivas en el desarrollo histórico, el advenimiento de la sociedad sin clases, etc.), podemos ver que efectivamente todas estas proposiciones se encuentran ya desarrolladas en obras tempranas como *La Ideología Alemana* (1845), *La Sagrada Familia* (1845) y el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848). El hecho de que Marx dedicara la mayor parte de su esfuerzo intelectual a demostrar científicamente esas tesis principales –especialmente en el inmenso esfuerzo de investigación que representó el trabajo realizado para la elaboración de *El Capital*– tiene que ver con el predominio del cientificismo en el clima intelectual europeo occidental de la segunda parte del siglo XIX. Es tal la preeminencia de los paradigmas del conocimiento de las ciencias naturales en ese ambiente intelectual, que resulta casi obligado demostrar que las tesis que se defienden no son meras opiniones o especulaciones filosóficas, sino proposiciones científicas respaldadas por una amplia documentación empírica. Una y otra vez, Marx defiende la validez de su teoría apelando a su carácter científico. Si embargo, para Marx no se trata sólo de divulgar sus tesis políticas o filosóficas bajo una forma que garantizara el mayor grado de aceptación en el ambiente intelectual de su época. Marx está firmemente convencido del carácter científico de su trabajo. Cree haber documentado, constatado, demostrado científicamente la validez de las tesis que formulara por primera vez muchos años antes.

La multiplicidad de interpretaciones y desarrollos históricos, la variedad de "marxismos", tiene su raíz no sólo en esta diversidad de fundamentaciones epistemológicas, en esta particular síntesis de teorías y tradiciones culturales, sino también en la forma en que esta diversidad epistemológica se expresa en las tensiones existentes en las formulaciones teóricas de Marx en relación con problemas teóricos y políticos centrales planteados en su obra. Es tal la complejidad presente en la obra de Marx, que ha sido posible construir interpretaciones diferentes (y a veces radicalmente opuestas) de sus principales proposiciones teóricas, apelando en cada caso a la selección de determinados textos (y suprimiendo otros). Por su importancia tanto para el sistema

teórico desarrollado por Marx, como para lo que ha sido el desarrollo posterior de los “marxismos”, son de especial interés las tensiones en torno a los siguientes problemas:

1] Hay una tensión no resuelta entre *necesidad* y *libertad*, entre *determinismo* y *voluntarismo*. Esta no es una tensión particular de la obra de Marx, sino la expresión de una importante tradición de la cultura de occidente, que se encuentra igualmente presente en la teología cristiana en la tensión entre “ley natural” y “libre albedrío”. Por un lado, los seres humanos en la sociedad capitalista aparecen como producto inexorable de las leyes del movimiento del capital; incluso sus opiniones, sus gustos, son dictados por estas leyes. Y, sin embargo, el ser humano es capaz de actuar conscientemente para transformar estas circunstancias y alcanzar su libertad.

2] En Marx encontramos una crítica radical, así como una admiración sin límite, de las fuerzas productivas desarrolladas por la burguesía en la sociedad capitalista.

3] En Marx podemos encontrar desde una epistemología centrada en el ser humano, en la cual la acción social, subjetiva, cultural, es el fundamento del conocimiento (llegando hasta la “antropologización de la naturaleza”), hasta proposiciones que sirven de base para el *realismo epistemológico* y la *teoría del reflejo* desarrolladas por Engels y Lenin.

4] Como bien plantea Alvin Gouldner, encontramos en Marx un rechazo al idealismo con dos implicaciones diferentes. Por un lado, está el rechazo al idealismo por unilateral, por dar preeminencia a los factores ideológicos e ignorar la importancia de los factores materiales. Por otra parte, está el rechazo al idealismo a través de la afirmación de su contrario, la prioridad absoluta y permanente de los factores materiales sobre todo lo demás. Es esta afirmación de lo contrario del idealismo la que lleva implícita el determinismo económico, determinismo que no recorre de ninguna manera toda la obra de Marx.

Así, el marxismo, a partir de la obra del propio Marx, lejos de haber sido una respuesta tajante y precisa con relación a los principales problemas filosóficos, teóricos y políticos de la tradición cultural de la cual forma parte, los incorpora en gran medida: las polémicas en torno a estas dificultades no se dan sólo en el enfrentamiento con las posiciones no marxistas, sino –y con frecuencia más intensamente– al interior del propio marxismo.

Crisis del marxismo y crisis de la sociedad industrial

La llamada crisis del marxismo no puede explicarse sólo a partir del colapso del socialismo real, o las derrotas de los movimientos y organizaciones que utilizaron en todo el planeta el marxismo como bandera de lucha. Es también consecuencia directa de la crisis del imaginario del futuro que se consolidó como hegemónico en el pensamiento occidental del siglo XIX.

Muchas de las ideas que resultaron brillantes, sintetizadoras, seductoras en el siglo XIX y buena parte del siglo XX tienen hoy el carácter de pesada carga, el olor del moho, el desencanto de una promesa que no fue. Muchas de las principales ideas-fuerza sobre las cuales se construye el edificio teórico de Marx, las ideas más significantes y apasionantes del siglo XIX (*progreso*, *ciencia*, *desarrollo progresivo de las fuerzas productivas*, *industrialismo*, *verdad y felicidad a través de la abundancia*), han hecho agua. Aquellas ideas que, sintetizadas y articuladas, constituyeron los pilares de un asombroso edificio teórico, aquellas formulaciones que constituían la fuerza fundamental de esa extraordinaria obra de síntesis, se han convertido hoy en su contrario. Lo que ayer era fuente de fuerza es hoy fuente de debilidad.

Los ejes principales del debate en torno al eurocentrismo y el colonialismo en el marxismo

Desde el punto de vista de los actuales debates críticos del eurocentrismo y el colonialismo en torno a los saberes modernos hegemónicos, se señalan a continuación lo que constituyen las expresiones más importantes de fundamentaciones eurocéntricas y coloniales presentes en el marxismo. Como se ha señalado anteriormente, dada la diversidad y heterogeneidad de lo que históricamente ha pasado a formar parte del campo político-intelectual llamado marxismo, estas críticas son más pertinentes para unas corrientes que para otras, pero lo son particularmente para las expresiones más formalizadas del llamado materialismo histórico, tanto en su vertiente académica, como en su versión político partidaria.

El marxismo como ciencia positiva

En primer lugar, interesa explorar las implicaciones de la tensión ya señalada entre el marxismo como crítica transformadora de la sociedad capitalista y el marxismo como ciencia positiva. La crítica a la sociedad capitalista pasa necesariamente por la crítica a sus formas de conocimiento. Se supone que *La contribución a la crítica de la economía política* busca precisamente eso, la crítica al conocimiento de la sociedad burguesa en cuanto naturalizador y legitimador de las relaciones de dominación de dicha sociedad. Sin embargo, el propio Marx no logra

superar –ni asumir plenamente en sus dimensiones epistemológicas– la tensión entre la crítica al conocimiento de la sociedad capitalista, como dimensión medular de la crítica al capitalismo, y la búsqueda de la construcción de un edificio científico a partir de los moldes epistemológicos y criterios de cientificidad propios de la sociedad capitalista, esto es, la ciencia positiva. Esta tensión corresponde *grosso modo* a la diferencia entre las perspectivas epistemológicas implícitas o explícitas que se encuentran, por un lado, en los textos más personales, más exploratorios, más filosóficos de Marx –como los *Manuscritos de París* de 1844 (*Obras de Marx y Engels*, 1978), los *Grundrisse* (Marx, 1971b, 1972 y 1976), el capítulo VI inédito de *El Capital* (Marx, 1971a)– y, por el otro, en la presentación más formalizada, más científica de su trabajo, que se observa en buena parte de *El Capital*. Esta búsqueda de legitimación de la crítica a partir de los propios criterios de validación del conocimiento de la sociedad que se critica y se busca superar radicalmente constituye un límite severo a la crítica marxista de la sociedad capitalista.

Es esta vertiente epistemológica cientificista, ya presente en Marx, la base de la construcción de todo el inmenso andamiaje del llamado *socialismo científico*, que incorpora en forma no cuestionada el modelo de producción de conocimiento característico de la ciencia positiva (dualidad razón-sujeto/ objeto; privilegio de un sujeto histórico particular, y construcción de todos "los Otros" como objetos del conocimiento, como incapaces de producir conocimiento válido; perspectiva eurocéntrica de la *Historia Universal*; etcétera).

La búsqueda de una salida a la reproducción de las modalidades de conocimiento propias de la ciencia de la sociedad capitalista por la vía de una *perspectiva epistemológica proletaria,* en contraposición a la *ciencia burguesa*, sin salirse del molde de la cientificidad de la ciencia positiva por parte de la Academia de las Ciencias de URSS, llevó al callejón sin salida de la biología proletaria de Lysenko (Lander, 1990b; *La situación de las ciencias biológicas*, 1949).

Lenin, verdad y socialismo científico

La base epistemológica de lo que constituye la expresión más radicalizada e influyente del marxismo como ciencia, el llamado *socialismo científico*, o *materialismo histórico*, se encuentra en la teoría leninista de la verdad.

El punto de partida de esta interpretación leninista está en la noción según la cual es posible alcanzar la verdad absoluta. "Ser materialista significa reconocer la verdad objetiva, que nos es descubierta por los órganos de los sentidos. Reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta" (Lenin, 1908: 134).

Lenin entiende el desarrollo histórico como un "proceso natural", y el socialismo como producto de un análisis "estrictamente científico" de las tendencias de la sociedad capitalista. Refiriéndose al carácter científico de la obra de Marx, afirma:

> El análisis de las relaciones sociales materiales (es decir, de las que se establecen sin pasar por la consciencia de los hombres: al intercambiar productos, los hombres establecen relaciones de producción, incluso sin tener consciencia de que existe en ello una relación social de producción) permitió en el acto observar la repetición y la regularidad y sintetizar los regímenes de los distintos países en un solo concepto fundamental de *formación social*. Esta síntesis es la única que hizo posible pasar de la descripción de los fenómenos sociales (y de su valoración desde el punto de vista del ideal) a su análisis estrictamente científico, que destaca, pongamos por caso, lo que diferencia a un país capitalista de otro y estudia lo que tienen de común todos esos […] esta hipótesis ha brindado por vez primera la posibilidad de una sociología *científica*, porque sólo reduciendo las relaciones sociales a las de producción, y estas últimas a nivel de las fuerzas productivas, se ha logrado una base firme para concebir el desarrollo de las formaciones sociales como un proceso natural. Y se comprende por sí solo que sin semejante concepción no puede haber tampoco ciencia social (Lenin, 1978: 14).

Para enfatizar aún más el carácter científico de la obra de Marx, Lenin compara la contribución de dicha obra al conocimiento de la historia humana con el aporte de Darwin a la biología científica, en los siguientes términos:

> De la misma manera que Darwin puso fin a la opinión de que las especies animales y plantas no tienen ninguna ligazón, de que son casuales, "obra de Dios" e inmutables, y dio por primera vez a la biología una base completamente científica al descubrir la mutabilidad de las especies y su continuidad; de esa misma manera, Marx puso fin a la concepción que se tenía de que la sociedad es un agregado mecánico de individuos que admite toda clase de cambios por voluntad de los jefes (o, lo que es igual, por voluntad de la sociedad y del gobierno), agregado que surge y se modifica casualmente, y dio por primera vez a la sociología una base científica, al formular el concepto de formación socioeconómica como conjunto de determinadas relaciones de producción y dejar sentado que el desarrollo de estas formaciones constituye un proceso natural.[…] Ahora, desde que apareció *El Capital,* la concepción materialista de la historia ha dejado de ser una hipótesis para convertirse en una tesis demostrada con argumentos científicos (Lenin, 1908:15).

Aquí se lleva hasta las últimas consecuencias la seguridad en relación con la posibilidad del conocimiento objetivo de lo real. Desaparece toda duda, l*a verdad como tal parece situarse en el terreno ontológico, en el terreno del ser mismo de las cosas: existe con independencia de los seres humanos, de la humanidad*. Los seres humanos, mediante el avance de la ciencia, se van aproximando sucesivamente, por un proceso de naturaleza evolutivo-acumulativa, a esa verdad absoluta, objetiva, que está en la realidad misma:

> Así pues, el pensamiento humano, por su naturaleza, es capaz de proporcionarnos y proporciona en realidad la verdad absoluta, que resulta de la suma de verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta; pero los límites de la verdad de cada tesis científica son relativos, tan pronto ampliados como restringidos por el progreso consecutivo de los conocimientos (Lenin, 1908: 136).
>
> Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son históricamente condicionales los *límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero la existencia de esta verdad, así como el hecho que nos aproximamos a ella, no obedece a condiciones. Son históricamente condicionales los contornos del cuadro, pero este cuadro representa sin condiciones un modelo objetivamente existente. Es históricamente condicional cuándo y en qué condiciones hemos progresado en nuestro conocimiento de la esencia de las cosas hasta descubrir la alizarina en el alquitrán de hulla o hasta descubrir los electrones en el átomo, pero cada uno de esos descubrimientos es sin condiciones un progreso del "conocimiento incondicionalmente objetivo". En pocas palabras, toda ideología es históricamente condicional, pero toda ideología científica [a diferencia, por ejemplo, de la ideología religiosa] corresponde incondicionalmente a una verdad objetiva, a una naturaleza absoluta (Lenin, 1908:137-138).

Se ha desterrado toda duda epistemológica; la realidad existe fuera de nosotros, la podemos llegar a conocer –en su esencia– en una forma objetiva. La ciencia avanza inexorablemente hacia la verdad absoluta. El marxismo, en cuanto única ciencia del conocimiento objetivo de la sociedad y la historia, nos garantiza ese tránsito hacia la verdad objetiva:

> La única conclusión que se puede sacar de la opinión, compartida por los marxistas, de que la teoría de Marx es una verdad objetiva, es la siguiente: yendo *por la senda* de la teoría de Marx, nos aproximamos cada vez más a la verdad objetiva [sin llegar nunca a su fin]; yendo, en cambio, por *cualquier otra senda,* no podemos llegar más que a la confusión y a la patraña (Lenin, 1908: 145).

Sólo el marxismo nos garantiza aproximarnos a la verdad absoluta. Las otras sendas del conocimiento nos garantizan el error, la no-verdad. A partir de estas proposiciones, Lenin saca sus conclusiones políticas. Si la marcha de la historia se da de acuerdo con las leyes objetivas, cuya naturaleza y esencia pueden ser conocidas –y son de hecho conocidas– objetivamente sólo por el marxismo, toda acción política que se fundamente en la verdad del marxismo será una acción política montada sobre la dirección de la historia y estará justificada por ello. Toda acción política que se fundamente en *otra* concepción de la sociedad y de la historia estará basada necesariamente en el engaño y la patraña; estará contrapuesta y desviada con relación a la dirección del desarrollo objetivo de los acontecimientos históricos.

El desentrañamiento del sentido profundo de las leyes de la historia, la verdad absoluta, es posible, pero sólo para aquellos cuya posición en las relaciones de producción capitalista les otorga un particular *privilegio epistemológico* que les da acceso a dicha verdad; esto es: el proletariado de la sociedad capitalista y, en particular, su vanguardia organizada en partido revolucionario.

Estas proposiciones leninistas reproducen (en forma radicalizada) las posturas coloniales eurocéntricas del conocimiento moderno hegemónico en su construcción de una escisión entre objeto y sujeto, y en la creación de la razón como sujeto abstracto del conocimiento objetivo y universal. Hay, sin embargo, una importante diferencia. La ciencia positiva postula la existencia de un sujeto abstracto (la razón), capaz de un conocimiento objetivo y universal. Se trata en realidad de un dispositivo epistemológico mediante el cual se oculta al sujeto del conocimiento dominante del mundo colonial-moderno; un sujeto *europeo*, *blanco*, *masculino*, *de clase alta* y, por lo menos en su presentación pública, *heterosexual*. Todos "los Otros" (mujeres, negros, indios, no europeos) son convertidos, mediante este dispositivo, en objetos de conocimiento, en no-sujetos, en seres incapaces de crear un conocimiento válido. En la radicalización que hace Lenin de esta postura colonial eurocéntrica de negación de todo *Otro* sujeto capaz de conocer, no aparece este dispositivo de ocultamiento. El sujeto privilegiado del conocimiento objetivo y universal es postulado abiertamente: *la vanguardia del proletariado*.

Desde la verdad, objetiva y universal, a la cual tiene acceso privilegiado esta vanguardia, es posible impulsar y legitimar el proceso civilizatorio que lleve al "atrasado" pueblo ruso a saltar etapas para avanzar aceleradamente en la dirección de la Historia, la industrialización, el desarrollo del mercado capitalista y la revolución socialista. De esta manera, en polémica con los populistas rusos que pretendían enraizar los procesos de cambio en las particularidades históricas y culturales de la sociedad rusa, se legitima la colonización de la sociedad rusa por el modelo de sociedad industrial, de la misma forma en que las potencias colo-

niales en el resto del mundo están cumpliendo con la "carga del hombre blanco", llevando su civilización a los pueblos primitivos (Lenin, 1975).

La transformación tanto de la política como de la gestión del Estado en un asunto basado en *la verdad* tuvo, por supuesto, extraordinarias consecuencias. Entre estas, la práctica negación de la idea misma de *política*. Fue igualmente la base de relaciones autoritarias con los propios trabajadores ("atrasados"), a los cuales había que conducir sobre la base de la verdad histórica, aunque estos no estuviesen al tanto de dicha verdad histórica, o estuviesen en desacuerdo con sus implicaciones. La apelación a la verdad por parte del Estado socialista radicaliza el pensamiento tecnocrático cientificista liberal, constituyéndose en fundamento epistemológico legitimador del autoritarismo de las sociedades del socialismo real.

El desarrollo progresivo y ascendente de las fuerzas productivas

En Marx están presentes dos visiones contradictorias de las fuerzas productivas. En unos textos, como es el caso de los *Grundrisse* y del Capítulo VI (inédito) de *El Capital*, hay una rica exploración del carácter histórico y socialmente condicionado de la ciencia y la tecnología en la sociedad capitalista. Aquí se analiza la tecnología capitalista como respuesta a las exigencias no sólo económicas, sino igualmente políticas, de la burguesía. La tecnología capitalista es caracterizada no sólo como instrumento de valorización del capital y de control sobre la naturaleza, sino también como un dispositivo político del proceso de concentración del capital y de la desvalorización de la fuerza de trabajo. Es, en este sentido, el producto de las exigencias de una sociedad jerárquica, y no democrática, que tiene en su modelo tecnológico un medio de reproducción de sus relaciones de dominación y explotación. Ser consecuente con esta postura implicaría asumir que de ninguna manera puede pensarse en la tecnología de la sociedad capitalista como base material para una sociedad democrática. Se trata de una crítica aguda que vuelve a aparecer en los debates marxistas una y otra vez, no llegando, sin embargo, a convertirse en interpretación hegemónica.

No es esta la visión de la tecnología que termina por convertirse en dominante en el pensamiento del propio Marx, la visión de la tecnología de sus textos más acabados, más "rigurosos", más "sistemáticos", más "científicos".

El marxismo científico comparte los valores del progreso y la confianza infinita en las potencialidades beneficiosas del desarrollo de las fuerzas productivas, característicos del ambiente intelectual europeo del siglo XIX. Ve la tecnología como políticamente neutra, y considera que la base tecnológica del capitalismo avanzado y del socialismo es similar. Compartiendo el imaginario liberal de la posibilidad del cre-

cimiento sin límite y de la felicidad y libertad humana sobre la base de una abundancia material siempre ascendente, el marxismo científico asume esta perspectiva de la dualidad radical entre cultura y naturaleza propia del pensamiento eurocéntrico, y construye a la naturaleza en un objeto externo a ser controlado y manipulado sin limitación alguna.

Esto constituye, en el llamado marxismo científico, y en la mayor parte del pensamiento marxista del siglo XX, un punto ciego en relación con el carácter político de la tecnología y con la inviabilidad ambiental del modelo industrialista. Han sido extraordinarias las consecuencias de esta interpretación como límite de la mirada crítica de la sociedad capitalista. Dicha interpretación fue igualmente la base de los intentos de construcción de una sociedad alternativa a partir de los mismos modelos tecnológicos centralizados, no democráticos, usurpadores del conocimiento de los trabajadores, depredadores de la naturaleza. En la experiencia soviética, y en ausencia de contrabalances democráticos a los desbordes de este modelo tecnológico, este fue llevado a extremos desconocidos en las sociedades capitalistas centrales (Lander, 1994).

El marxismo y la filosofía de la historia: metarrelato histórico eurocéntrico

El marxismo, en la medida en que asume una filosofía de la historia, construye un metarrelato de *Historia Universal* nítidamente eurocéntrico. La sucesión histórica de modos de producción (sociedad sin clases, sociedad esclavista, sociedad feudal, sociedad capitalista, sociedad socialista) postula una plantilla de *Historia Universal*, a partir de su interpretación de la historia parroquial europea.

La visión de "los Otros", de todas las otras experiencias de la humanidad a la luz de la plantilla del metarrelato derivado de la historia europea, tiene como expresiones paradigmáticas los textos de Marx sobre la India (Marx y Engels, 1973) y la polémica de Lenin contra los populistas rusos (Lenin, 1975). Estos dos ejemplos pueden ser caracterizados como muestras de una aplicación unilateral de una visión progresista de la historia, en la cual, como es el caso del pensamiento neoliberal contemporáneo, las especificidades históricas, culturales y sociales de las sociedades, y las prácticas de vida de sus poblaciones, pueden ser obviadas. No hay potencialidades ni fuentes "otras" de la construcción de un orden social más equitativo y democrático. Las únicas fuerzas dinámicas de la transformación social están en las relaciones de producción capitalistas, en sus fuerzas productivas y sus sujetos históricos. Todo lo demás está destinado a ser barrido por la inexorable dinámica progresiva de la historia.

Desde la perspectiva de esa filosofía de la *Historia Universal*, el socialismo y el comunismo, como sociedades que suceden histórica-

mente al capitalismo, adquieren un carácter de inexorabilidad inscripto en las leyes de la historia. La Revolución Rusa y la posterior creación del campo socialista después de la Segunda Guerra Mundial parecen confirmar esta predicción. El capitalismo no sólo tiene un más allá en la historia, sino igualmente un más allá geopolítico y territorial en un mundo bipolar.

Esta doble seguridad se derrumba con el Muro de Berlín. No sólo desaparece casi todo el llamado socialismo realmente existente, sino igualmente la confianza teleológica en que, a pesar de las guerras, los sufrimientos y los conflictos de la sociedad capitalista, en el futuro se realizará la sociedad sin Estado y sin clases.

Desde el punto de vista de la crítica y la lucha contra la sociedad capitalista, esto define un nuevo momento histórico. Ya no es posible pensar en un futuro garantizado, la idea de que "el futuro nos pertenece". Fue necesario reconocer algo que siempre fue cierto, *el futuro está abierto*, no existe tal cosa como un guión de la historia que los sujetos tienen que desplegar en el terreno de sus prácticas colectivas. Esto produce transformaciones radicales en lo que se entiende por práctica política transformadora. Desaparece toda posibilidad de apelar a un sujeto ontológico trascendente. Se multiplican en forma abrumadora los temas y sujetos de la acción política, que durante más de un siglo estuvieron subordinados a la contradicción principal en la política socialista (género, cultura, identidad, ambiente, orientación sexual). Igualmente, está negada toda posibilidad de hablar desde un anclaje epistemológico y político privilegiado con capacidad para determinar de antemano, *desde la verdad del guión de la historia*, cuáles son las acciones, posturas, luchas y sujetos "correctos", y cuáles son, para utilizar una palabra común en los viejos debates entre socialistas, "desviacionistas" (Lander, 1996).

Como argumenta Immanuel Wallerstein (1996), nada garantiza que el futuro será mejor; podría ser incluso mucho peor. El futuro es una construcción que depende de las acciones, luchas y fuerzas relativas de los seres humanos en el presente. Las herramientas teóricas heredadas del marxismo, en este contexto, todavía tienen mucho que aportarnos a la *comprensión y crítica de las relaciones de producción capitalistas*, pero poco nos pueden decir sobre el *diseño del futuro*.

La desaparición de la naturaleza en la teoría social

De acuerdo con Fernando Coronil (1997), ninguna generalización puede hacer justicia a la diversidad y complejidad del tratamiento de la naturaleza en la teoría social occidental. Sin embargo, afirma:

> los paradigmas dominantes tienden a reproducir los supuestos que atraviesan a la cultura moderna en los cuales la naturaleza es un su-

> puesto más. Las visiones del progreso histórico posteriores a la Ilustración afirman la primacía del tiempo sobre el espacio y de la cultura sobre la naturaleza. En términos de estas polaridades, la naturaleza está tan profundamente asociada con espacio y geografía que estas categorías con frecuencia se presentan como metáforas una de otra. Al diferenciarlas, los historiadores y los científicos sociales usualmente presentan al espacio o a la geografía como un escenario inerte en el cual tienen lugar los eventos históricos, y a la naturaleza como el material pasivo con el cual los humanos hacen su mundo. La separación de la historia de la geografía y el dominio del tiempo sobre el espacio tiene el efecto de producir imágenes de sociedades cortadas de su ambiente material, como si surgieran de la nada (Coronil, 1997: 23).

Marx, a pesar de afirmar que la trinidad (trabajo/capital/tierra) "contiene en sí misma todos los misterios del proceso social de producción" (citado en Coronil, 1997: 57), termina por formalizar una concepción según la cual la creación de riqueza ocurre al interior de la sociedad, como una relación capital/trabajo, dejando fuera a la naturaleza. Como la naturaleza no crea valor, la renta se refiere a la distribución, no a la creación de plusvalía (Coronil, 1997: 47)[7].

Coronil afirma que en la medida en que se deja afuera a la naturaleza en la caracterización teórica de la producción y del desarrollo del capitalismo y la sociedad moderna, se está igualmente dejando al espacio fuera de la mirada de la teoría. Al hacer abstracción de la naturaleza, los recursos, el espacio y los territorios, el desarrollo histórico de la sociedad moderna y del capitalismo aparece como un proceso *interno*, autogenerado, de la sociedad europea, que posteriormente se expande hacia regiones "atrasadas". En esta construcción eurocéntrica desaparece del campo de visión el colonialismo como dimensión constitutiva de estas experiencias históricas. Están ausentes las relaciones de subordinación de territorios, recursos y poblaciones del espacio no europeo. Desaparece así del campo de visibilidad la presencia del mundo periférico y sus recursos en la constitución del capitalismo, con lo cual se reafirma la idea de Europa como único sujeto histórico.

La reintroducción del espacio –y, por esa vía, de la dialéctica de los tres elementos de la trinidad de Marx (trabajo, capital y tierra)– permite ver al capitalismo como proceso global, más que como un *proceso autogenerado* en Europa, y permite incorporar al campo de visión a las *modernidades subalternas* (Coronil, 1997: 8).

---

7 "La concepción estrictamente social de la creación de la explotación en Marx busca evitar la fetichización del capital, el dinero y la tierra como fuentes de valor. Pero termina por excluir la explotación de la naturaleza del análisis de la producción capitalista, y borra su papel en la formación de la riqueza" (Coronil, 1997: 59).

De la separación jerárquica de los ámbitos de la vida social y el determinismo económico "en última instancia"

Una de las construcciones más potentes de la cosmovisión liberal ha sido la postulación de la existencia de ámbitos separados de la vida histórico-social. (El "pasado" y el "presente"; las sociedades "modernas" y las sociedades "atrasadas"; y, en las sociedades "modernas", "lo social", "lo económico", "lo político")[8].

Este *arte liberal de la separación*, con su extraordinaria eficacia tanto fraccionadora como naturalizadora de las relaciones de la sociedad capitalista, no fue superado plenamente por la crítica marxista. La crítica de la economía política parte del reconocimiento expreso de que no hay un ámbito separado –con lógica y leyes propias de funcionamiento– que pueda llamarse producción o mercado, ya que este opera en el contexto de una institucionalidad política y de determinadas relaciones de poder. Sin embargo, con las categorías de *infraestructura* y *superestructura*, y su articulación dentro de un modelo explicativo de *determinación en última instancia* de la superestructura por la infraestructura –especialmente en el marxismo soviético y en el trabajo de la escuela de Althusser–, se introduce un esquematismo simplificador que amputa severamente la posibilidad de explorar las múltiples determinaciones recíprocas entre diferentes ámbitos de la vida histórica social.

Esto está estrechamente asociado a los usos de la categoría de *totalidad* en la tradición marxista. Un concepto de totalidad con frecuencia extraordinariamente estructurado, homogeneizante y sintético (derivado de la totalidad hegeliana, "puesta sobre sus pies") llevó en muchas posturas marxistas a un *esencialismo* dogmatizante que otorgó un privilegio *a priori* a determinados asuntos (la producción) y determinados sujetos sociales (burguesía y proletariado) sobre otros temas, otras preocupaciones, otros sujetos sociales. Esto contribuye tanto a la invisibilización de sujetos y experiencias de vida (por ejemplo, las poblaciones indias de América Latina), como a la invisibilización de temas y problemas tales como los asuntos de género, sexualidad, ambiente, lengua, imaginario, cultura, considerados, de alguna manera, como derivados de los temas y asuntos centrales, lo que en algunas vertientes marxistas, como los análisis de orientación maoísta, fue caracterizado como la *contradicción principal*.

La totalidad es una categoría de análisis sin la cual difícilmente podemos pretender la comprensión de la realidad en sus múltiples determinaciones, pero una categoría de totalidad que ignora el carácter necesariamente heterogéneo de la realidad histórico-social castra seve-

---

8 Esto, tal como señala Wallerstein (1996), se expresa en el siglo XIX en la construcción de disciplinas especializadas en el estudio de cada uno de estos ámbitos de la vida colectiva.

ramente la riqueza de la categoría y la convierte en fundamento de una visión dogmáticamente totalizante, que reduce severamente la amplia gama de la experiencia humana a unos pocos ejes centrales, a la vez que convierte la investigación histórico-social en un ejercicio formal, mediante el cual sólo se busca una nueva constatación empírica de verdades objetivas y universales ya conocidas.

El marxismo en América Latina: algunas interrogantes

A partir de las propuestas anteriores, es posible dejar abierta una serie de cuestiones relativas a lo que ha sido la experiencia del marxismo y de la lucha por el socialismo en América Latina.

1] ¿Cuáles fueron las fuentes teóricas del largo y estéril debate latinoamericano sobre el carácter feudal o capitalista de estas sociedades? ¿Fue este el resultado de la aplicación mecánica de la plantilla de las etapas universales del desarrollo histórico y la sucesión de los modos de producción? A pesar de los extraordinariamente ricos aportes de Sergio Bagú para desmontar estos falsos dilemas eurocéntricos de la interpretación de las sociedades latinoamericanas, dichos debates continuaron teniendo incidencia tanto teórica como política por varias décadas.

2] ¿Por qué la insistencia del marxismo latinoamericano –particularmente de los partidos comunistas de todo el continente– en la búsqueda de la burguesía nacional como aliada en la lucha antiimperialista?

3] ¿Por qué, en el contexto de la extraordinaria heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas, los proyectos de transformación socialista le otorgan un papel histórico tan trascendente a un sector de la población que en la mayor parte de los países no era, ni podía llegar a ser, sino minoritario: el proletariado fabril?

4] ¿Por qué y cómo fueron invisibilizados temas esenciales de la heterogeneidad cultural y la construcción “racial” de las diferencias, asuntos medulares constitutivos de las sociedades latinoamericanas? ¿Cómo se logró ignorar u ocultar lo obvio? ¿Cómo fue posible hacer opacas a la mirada, o simplemente invisibles, a millones de personas de las poblaciones indias y afroamericanas, negándoles así su carácter de sujetos? ¿Por qué se dejaron a un lado las expresiones culturales diferentes a la actuación (repetición) en territorio americano del guión de la historia europea?

5] ¿Por qué, cuando estos sujetos y expresiones culturales y de modos de vida de “los Otros” son incorporados a la reflexión sobre el carácter de estas sociedades, se los considera como expresión de un “atraso” precapitalista destinado a transformarse (moderni-

zarse) o desaparecer con el avance histórico? ¿Por qué se dio en torno a estos asuntos una coincidencia tan notable entre muchos análisis marxistas y la sociología de la modernización? [9].

6] ¿Por qué en la tradición del pensamiento marxista ha sido tan frecuente la reiterada dificultad, si no la imposibilidad, de pensar el futuro de este continente desde su propia realidad histórica, desde sus propias tradiciones culturales, desde la potencia transformadora de sus propios sujetos histórico-sociales?

7] ¿Por qué en la actualidad latinoamericana, en la multiplicidad de nuevos sujetos y nuevas expresiones de lucha social y política en torno a género, derechos políticos y culturales de los pueblos indígenas, ambiente, campesinos sin tierra, cooperativas, luchas ambientales, diversidad sexual, es tan común encontrar una relación distante con el marxismo?

8] ¿Por qué algunas de las transformaciones y acontecimientos políticos recientes más destacados de América Latina, como los levantamientos indígenas del Ecuador, el zapatismo, los sucesivos derrocamientos de presidentes neoliberales, el proceso de cambio en Venezuela, han sido todos sorpresivos para la mayor parte de los analistas marxistas?

9] ¿Qué tienen que ver la presencia del eurocentrismo, el economicismo y las visiones teleológicas con estas carencias en los análisis de la realidad latinoamericana?

Los dos marxismos: marxismo científico y marxismo crítico

La búsqueda del “verdadero” Marx[10]

Una forma de aproximarnos a esta diversidad de fuentes de fundamentación y de modelos de interpretación de lo real presente en la teoría marxista es a través de la vía de la discusión de lo que Alvin Gouldner llama el *marxismo crítico* y el *marxismo científico* (1982). Gouldner hace una contribución fundamental a la historia y la comprensión del marxismo con su tesis de que la diversidad de posturas teóricas y políticas del marxismo –desde la obra de Marx– es expresión de dos paradigmas o sistemas teórico-políticos que recorren toda esta tradición. Gouldner define estos dos paradigmas a partir de la siguiente caracterización:

1] Mientras que en el marxismo científico predomina el análisis estructural, determinista, del ser humano como producto de sus

9 La sensibilidad especial de José Carlos Mariátegui marchó a contracorriente y, por eso mismo, no logró una influencia decisiva en el debate marxista latinoamericano.

10 Este acápite fue tomado de Lander (1990a).

condiciones histórico-sociales, análisis en el cual las estructuras socioeconómicas son los verdaderos agentes del cambio histórico, en el marxismo crítico la acción consciente, voluntaria, del ser humano juega un papel central. Los seres humanos son los agentes del cambio histórico.

2] En consecuencia, para el marxismo científico lo fundamental en el desarrollo histórico, en particular para la transición del capitalismo al socialismo, es la maduración de las condiciones objetivas; en cambio, para el marxismo crítico adquieren prioridad las condiciones subjetivas, la ideología, la conciencia de clase, la organización política.

3] Mientras que el marxismo científico tiene la expectativa de que la revolución socialista se dé en los países capitalistas más desarrollados (aquellos países que han alcanzado el máximo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas), el marxismo crítico llega a la conclusión de que el atraso, lejos de ser un obstáculo, puede por el contrario brindar la oportunidad para la toma revolucionaria del poder. El capitalismo avanzado, con su potencial para satisfacer las demandas de consumo de la clase obrera, y con su capacidad ideológica de control de las clases dominadas es visto así, por el marxismo crítico, como impedimento, más que como una precondición para la revolución.

4] Para el marxismo científico, la maduración del proletariado como clase de vanguardia es considerada una condición necesaria para la revolución socialista. El marxismo crítico no establece una relación necesaria entre revolución socialista y proletariado como agente histórico.

5] El marxismo científico, en la medida en que confía en que la maduración de las condiciones objetivas llevará inevitablemente al derrumbe del capitalismo y al triunfo del socialismo, tiene una "estructura de sentimientos" básicamente optimista. Tiene a la historia de su lado. Por el contrario, el marxismo crítico carece de esa seguridad, no confía en el inevitable desenlace positivo de los acontecimientos históricos; tiene, por lo tanto, una "estructura de sentimientos" más proclive al pesimismo.

6] El marxismo científico, en su determinismo, enfatiza el carácter necesario del desarrollo histórico y los procesos sociales. El marxismo crítico rechaza la idea del marxismo científico según la cual "la libertad es el reconocimiento de la necesidad". Por el contrario, afirma que la libertad es la disposición a pagar el precio necesario para la consecución de los valores deseados.

7] El marxismo científico comparte los valores del progreso y la confianza infinita en las potencialidades beneficiosas del desarro-

llo de las fuerzas productivas, característicos del ambiente intelectual europeo del siglo XIX. Ve la tecnología como políticamente neutra, y considera que la base tecnológica del capitalismo avanzado y del socialismo es similar. Para el marxismo crítico, la tecnología desarrollada por la sociedad capitalista incorpora las relaciones de dominación propias de esta sociedad; la crítica al capitalismo pasa así –necesariamente– por la crítica a la tecnología capitalista.

8] El marxismo científico, sin ambigüedades, evalúa positivamente el desarrollo científico, al cual ve no sólo como un gran poder, sino también como representante del bien. Rechaza las críticas a la ciencia como un sentimentalismo romántico, y comparte las premisas fundamentales de las ciencias naturales y su confianza en la capacidad de los seres humanos para controlar la naturaleza. El marxismo crítico tiende a tener una actitud más ambigua con relación a la ciencia, a la que sitúa institucionalmente en el marco de la sociedad capitalista. No limita su crítica a sus usos o a las relaciones de propiedad dentro de las cuales se desarrolla en el capitalismo. Sin embargo, dada la valoración que de esta hace el conjunto de la sociedad moderna, tiende a plantear la crítica en términos más parciales, referidos, por ejemplo, a su "positivismo".

9] El marxismo científico es fundamentalmente antifilosófico, en el sentido de que ve en la ciencia la posibilidad de la superación de la filosofía. El marxismo crítico se identifica más estrechamente con la tradición filosófica, especialmente con la hegeliana.

10] Incorporando ambos paradigmas del marxismo tradiciones centrales de la cultura de occidente, el marxismo científico se identifica más directamente con la ciencia y la tecnología, con los aspectos instrumentales de esta cultura, mientras que el marxismo crítico se identifica con los aspectos más humanísticos, filosóficos y literarios de la tradición europea.

11] Desde el punto de vista metodológico, el marxismo científico enfatiza la separación entre estructura económica y superestructura, insistiendo en la determinación, aunque sea en "última instancia", de todos los aspectos superestructurales (ideología, política, cultura) por las condiciones de la base económica. El marxismo crítico, por su parte, rechaza esta visión dicotómica de la realidad social como una vulgar simplificación, y enfatiza la naturaleza de la sociedad como una totalidad en la cual no es posible introducir tales particiones tajantes.

12] Desde el punto de vista epistemológico, el marxismo científico ve al proceso del conocimiento como el "reflejo" de la realidad ob-

jetiva en la mente. Es la epistemología de la mente como espejo. El marxismo crítico enfatiza los aspectos prácticos, subjetivos, humanos, del proceso de conocimiento. Es la epistemología de la mente como lámpara.

13] Para el marxismo científico, la moral es un sentimentalismo innecesario. La justificación del socialismo no requiere una fundamentación de naturaleza moral; este depende de las leyes impersonales de la historia. El marxismo crítico tiene por objetivo fundamental la preservación de la cultura humana y de determinados valores trascendentes.

14] La crítica del marxismo científico al sistema capitalista enfatiza la explotación económica, las relaciones de propiedad. Para el marxismo crítico, el énfasis está en la deshumanización de la vida, en la crítica al fetichismo y la alienación. En este sentido, es más una crítica de naturaleza cultural.

15] A los dos paradigmas corresponden, finalmente, diferentes estilos políticos. Para el marxismo científico, el énfasis está en el partido y en sus organizaciones políticas, en los medios en sí mismos; en cambio, para el marxismo crítico el énfasis está en los valores, en la conciencia, en los fines de la revolución.

Con esta caracterización de los dos marxismos, Gouldner no pretende identificar a determinados autores o grupos políticos con alguna de estas dos tendencias. Por el contrario, afirma que se trata sólo de una distinción de naturaleza analítica. Estas combinaciones de rasgos, claro está, no se dan todas juntas en la forma en la que aparecen en la formulación de los tipos ideales presentados por Gouldner. Diferentes marxistas o tendencias dentro del marxismo se aproximan más a uno u otro de los paradigmas señalados.

En la búsqueda del verdadero Marx

La comprensión de las tensiones presentes en toda la tradición marxista, a partir de la obra del propio Marx, es particularmente útil para abordar algunos problemas centrales de la historia del marxismo, temas recurrentes cuyo debate se ha caracterizado por su pobreza teórica.

Uno de estos problemas, de importancia política persistente, es la búsqueda del "verdadero Marx", lo que "Marx verdaderamente quiso decir", especialmente en los debates en torno a las relaciones entre la teoría marxista y el socialismo realmente existente. El obsesivo intento por salvar a la teoría marxista de toda responsabilidad por su resultado histórico en las sociedades que se han organizado bajo la tutela del marxismo ha llevado una y otra vez a defender el "verdadero marxismo" de las múltiples distorsiones y deformaciones a las cuales este habría

sido sometido. Con relación a la caracterización que hace Gouldner (1982) de los dos marxismos, el hecho de que sea posible encontrar apoyo explícito a cada una de las proposiciones fundamentales de estos dos paradigmas teórico-políticos del marxismo en algunos textos de Marx es evidencia suficiente para negar la posibilidad de que el verdadero Marx sea el científico o el crítico. La búsqueda del verdadero Marx se convierte así no sólo en un ejercicio escolástico inútil, sino que, en la medida en que pretenda negar algunos aspectos para destacar otros, lo que hace es unilateralizar el pensamiento de Marx, distorsionándolo. El pensamiento de Marx incorpora estas tensiones y esta complejidad, no hay otro "verdadero Marx".

Esta búsqueda del "Marx verdadero" se ha orientado a separar en la obra de Marx los aspectos que reflejan su "verdadera postura" de, por un lado, aquellos que corresponderían por diversas razones a un Marx inmaduro y, por el otro, de los que obedecerían a la influencia negativa del cientificismo dominante en la cultura de su época. Se hacen así lecturas coherentemente críticas, o coherentemente científicas, de la obra de Marx.

Ejemplos clásicos son el marxismo científico de la II Internacional, y el marxismo crítico de autores como Karl Korsch y Georg Lukács. El intento más reciente y sistemático en esta búsqueda de una separación entre lo bueno y lo malo de la obra de Marx es la ruptura epistemológica postulada por Althusser (1968)[11]. Según esta interpretación, el humanismo, el historicismo, la ideología, los valores, la preocupación por los problemas de la alienación, son resabios filosóficos hegelianos de un joven Marx inmaduro, que todavía no ha producido la ruptura que permitirá el desarrollo de su verdadera contribución teórica: el marxismo científico. Por esta vía, efectivamente se resuelven algunas de las contradicciones que hemos discutido, pero a costa de amputar el aspecto de la contradicción con el cual Althusser no está de acuerdo, lo que produce un radical empobrecimiento del campo teórico del marxismo.

Otra versión de este intento de separación de lo bueno respecto de lo malo ha consistido en convertir las contradicciones y tensiones internas al pensamiento de Marx en contradicciones entre Marx y Engels. De acuerdo con esta interpretación tan extendida, mientras el pensamiento de Marx sería una elaboración compleja, sofisticada, llena de sutilezas, que en ningún momento cae en trampas unilateralistas, el trabajo de Engels sería responsable de un reduccionismo naturalista de la obra de Marx.

Este tema fue replanteado por Leszek Kolakowski en *Las principales corrientes del marxismo* (1980; 1982). Según este autor, existe

---

11 Consultar también Althusser y Balibar (1969).

una diferencia radical entre la filosofía de Engels y la filosofía de Marx. Este autor plantea que el punto de vista de Engels puede calificarse sumariamente como naturalista y antimecanicista. Engels presenta al universo en evolución dinámica hacia formas superiores, plurales en su diferenciación y enriquecidas por el conflicto interno. Estaría próximo al positivismo y al cientificismo por su confianza en la ciencia natural y su desconfianza en la filosofía, concebida meramente como un conjunto de reglas intelectuales; también estaría cercano al empirismo y el determinismo.

De acuerdo con esta interpretación, no parece que las bases filosóficas del marxismo de Marx sean compatibles con la creencia en que las leyes generales de la naturaleza son aplicables a la historia de la humanidad; o que las reglas del pensamiento pueden ser asimiladas con las regularidades psicológicas o fisiológicas del cerebro. Mientras que Engels, hablando en términos generales, creía que el ser humano podía explicarse en términos de historia natural y de las leyes de evolución a las que estaba sometido, y que era capaz de conocer en sí, la idea de Marx fue que la naturaleza que conocemos es una extensión del ser humano, un órgano de actividad práctica.

La interpretación materialista de la conciencia en Marx, de acuerdo con Kolakowski, es que el conocimiento y todo lo relacionado con la mente –sentimientos, deseos, imaginación e ideales– es producto de la vida social y de la historia. Por ello, los seres humanos no pueden adoptar un punto de vista cósmico o divino, dejando a un lado su propia humanidad, y abarcando a la realidad en sí y no como objeto de la praxis humana. Habría, de acuerdo con esto, una clara diferencia entre el trascendentalismo latente de la dialéctica de la naturaleza de Engels y el antropocentrismo dominante en la idea de Marx.

Hay, efectivamente, una diferencia radical entre las proposiciones epistemológicas antropocéntricas presentes en el Marx de los *Manuscritos de París* de 1844 y el naturalismo cientificista de toda la obra de Engels. Sin embargo, la epistemología que postula Marx cada vez que se refiere a la contribución representada por *El Capital* se acerca mucho más al cientificismo de Engels que al antropocentrismo de algunas de sus primeras obras. Esta separación tajante entre las proposiciones epistemológicas de Marx y las de Engels sólo es posible a partir de una interpretación unilateral del pensamiento de Marx, interpretación que incorpora sólo uno de los polos en tensión en su pensamiento. Si bien los elementos para la caracterización que hace Kolakowski están presentes en algunos textos de Marx, también lo están –y con mayor peso– proposiciones que sustentarían una interpretación más naturalista y cientificista de sus concepciones filosóficas y epistemológicas.

No puede desconocerse, para esta discusión, la visión que Marx tiene de su propia obra, la forma en la cual define su contribución en los

prólogos y presentaciones de sus textos más importantes, en las cartas en las cuales se refiere a lo que ha sido el conjunto de su aporte teórico. En las referencias de este tipo en los últimos años de vida de Marx, el énfasis está en el carácter científico de su obra, en el determinismo de los procesos sociales. El paradigma del conocimiento de las ciencias naturales está cada vez más presente como referencia explícita en relación con la cual Marx evalúa la importancia y naturaleza de su propia obra. Igualmente importante para la interpretación de la opinión que tenía Marx de su propia obra, es, como afirma Gouldner, el hecho de preguntarse si los textos fueron publicados o no durante la vida de Marx. Los principales textos a partir de los cuales se desarrollan las interpretaciones de Marx como orientado por una epistemología antropocéntrica y anticientificista son precisamente aquellos no publicados durante la vida de Marx y Engels. *La ideología alemana* y los *Manuscritos de París* de 1844 fueron editados en 1932, y sólo años después se publicaron traducciones completas. La primera publicación efectiva de los *Grundrisse* es del año 1953; la traducción a los principales idiomas tomó hasta 20 años, y todavía hay partes del material que permanecen inéditas.

La consideración del carácter de publicación o de manuscrito inédito de los diferentes textos de Marx que son utilizados para las diversas interpretaciones del marxismo tiene una doble importancia. En primer lugar, los trabajos publicados son, probablemente, aquellos que los autores quieren dar a conocer: en el caso de Marx, los textos que quiere aportar como contribución a la divulgación de la concepción del mundo y del socialismo que está empeñado en desarrollar. Si a partir de estos textos que él priorizó para su publicación es más difícil llegar a una interpretación de la obra de Marx como marxismo crítico que a partir de los manuscritos no publicados, resulta por lo menos arbitrario atribuirles a los textos no publicados el carácter de "verdadero Marx". En segundo lugar, para una discusión en torno a las consecuencias históricas de la teoría marxista, en particular en relación con el socialismo realmente existente, es evidente la importancia cardinal de los textos en base a los cuales se formó la concepción del mundo, la política, la revolución y el socialismo que sirvió como guía para la construcción de las sociedades socialistas.

Los principales movimientos políticos del siglo XX que se identifican con el marxismo ya tenían una concepción del mundo y del marxismo claramente cristalizadas antes de que se conocieran algunos de los textos de Marx más directamente identificados con el marxismo crítico. En el año 1932, cuando se publicaron por primera vez (en alemán) tanto *La ideología alemana* como los *Manuscritos de París* de 1844, el partido bolchevique tenía 15 años en el poder, Lenin había muerto hacía casi una década, Trotsky estaba en los últimos años de su vida, el estalinismo estaba en pleno apogeo y el Partido Comunista Chino ya tenía

11 años de existencia. Resulta así que, encontrando el sentido profundo de la obra de Marx precisamente en aquellos textos que poco tienen que ver con la experiencia histórica del socialismo, se libera a aquella de toda "culpa". El verdadero socialismo, el socialismo postulado por Marx, estaría todavía por realizarse.

Regresando ahora a la pretendida oposición radical entre las concepciones de Marx y Engels, resulta por lo menos curiosa esa conclusión, si tomamos en cuenta el hecho de que fueron íntimos amigos y colaboradores durante la mayor parte de sus vidas; redactaron y firmaron conjuntamente algunas de sus principales obras; durante décadas desarrollaron un constante intercambio de correspondencia sobre lo que cada cual estaba escribiendo (en los períodos en los que estaban separados); y establecieron entre sí discusiones sobre sus respectivos manuscritos antes de su publicación. Fue tan estrecha esta colaboración que, recientemente, se ha conocido que algunos artículos periodísticos firmados por Marx en realidad fueron escritos por Engels.

Igualmente limitados resultan los intentos de establecer una ruptura radical entre el marxismo de Marx y el marxismo de Lenin, marxismo que fue codificado posteriormente como marxismo-leninismo. En las últimas décadas, ha sido común a la reflexión crítica en torno a las sociedades socialistas actuales el llegar a la conclusión (inevitable) de que el socialismo realmente existente está íntimamente ligado a las concepciones teóricas y políticas del leninismo, y que la idea de un socialismo democrático implica necesariamente una ruptura con este último. Sin embargo, en el no-reconocimiento de que la obra de Lenin constituye la continuación de algunas tendencias medulares inscriptas en el pensamiento de Marx, lo que se repite es el apego religioso a la permanencia de la contribución de Marx, impidiendo por esa vía una reflexión crítica sobre la obra del propio Marx. Ejemplo de esta modalidad de separación radical entre lo bueno atribuido a Marx y lo malo atribuido a Lenin es la ruptura del eurocomunismo con el leninismo.

Estas interpretaciones reduccionistas, altamente selectivas (tan frecuentes en la historia del marxismo), han servido tanto para sustentar y legitimar las más diversas posturas políticas ubicadas en el campo del marxismo, como para escamotear la posibilidad misma de una discusión crítica en torno a la relación entre las experiencias de construcción socialista y las proposiciones teóricas y políticas básicas del marxismo. Sólo a partir del reconocimiento del conjunto de problemas, tensiones y contradicciones presentes en la obra de Marx, y de la diversidad de las potenciales orientaciones de su desarrollo posterior, es posible una aproximación crítica fructífera al conjunto de su obra y a los efectos que esta tuvo en la experiencia histórica del *socialismo realmente existente*.

Bibliografía

Althusser, Louis 1968 *La revolución teórica de Marx* (México: Siglo XXI).

Althusser, Louis y Balibar, Étienne 1969 *Para leer El Capital* (México: Siglo XXI).

Coronil, Fernando 1997 *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela* (Chicago: Chicago University Press).

Dussel, Enrique 1992 *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (Madrid: Nueva Utopía).

Dussel, Enrique 1998 *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (México: Trotta/UAM-I/UNAM).

Dussel, Enrique 2000 "Europa, modernidad y eurocentrismo" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Gorz, André 1981 *Adiós al proletariado* (Barcelona: El Viejo Topo).

Gouldner, Alvin 1982 *The Two Marxisms* (New York/Toronto: Oxford University Press).

Kolakowski, Leszek 1980 *Las principales corrientes del marxismo* (Madrid: Alianza) Tomo I.

Kolakowski, Leszek 1982 *Las principales corrientes del marxismo* (Madrid: Alianza) Tomo II.

La situación de las ciencias biológicas 1949 (Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras) Actas taquigráficas de la sesión de la Academia Lenin de las Ciencias Agrícolas, 31 de julio-7 de agosto de 1948.

Lander, Edgardo 1990a *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Lander, Edgardo 1990b "Ciencia soviética y ciencia occidental" en Lander, Edgardo *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).

Lander, Edgardo 1994 *La ciencia y la tecnología como asuntos políticos. Límites de la democracia en la sociedad tecnológica* (Caracas: Nueva Sociedad/Fondo Editorial de la Asociación de Profesores- UCV/ Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-UCV).

Lander, Edgardo 1996 "Las transformaciones postmodernas de la política" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas: Universidad Central de Venezuela) Nº 2-3.

Lander, Edgardo 2000 (Compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Lander, Edgardo 2001 "Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo" en *Revista de Sociología* (Chile: Departamento de Sociología, Universidad de Chile) Nº 15.

Lenin, Vladimir Ilich 1908 *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria* (Moscú: Editorial Progreso).

Lenin, Vladimir Ilich 1961 "Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo" en *Obras escogidas* (Moscú: Editorial Progreso) Tomo 1.

Lenin, Vladimir Ilich 1975 *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de formación del mercado interior para la gran industria* (Moscú: Editorial Progreso).

Lenin, Vladimir Ilich 1978 "¿Quiénes son los enemigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas?" en Lenin, Vladimir Ilich *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Moscú: Editorial Progreso).

Marx, Karl 1971a *El Capital* (Buenos Aires: Ediciones Signos) Libro I, Capítulo VI inédito.

Marx, Karl 1971b *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo I.

Marx, Karl 1972 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo II.

Marx, Karl 1976 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (México: Siglo XXI) Tomo III.

Marx, Karl y Engels, Friedrich 1973 *Sobre el colonialismo* (Córdoba: Pasado y Presente) Cuadernos de Pasado y Presente Nº 37.

Mignolo, Walter 1995 *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization* (Ann Arbor: The University of Michigan Press).

Mignolo, Walter 2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Buenos Aires: Ediciones Signo/Duke University).

Obras de Marx y Engels 1978 (Barcelona/Buenos Aires/México: Crítica/Grijalbo).

Quijano, Aníbal 1992a "Raza, etnia, nación: cuestiones abiertas" en Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).

Quijano, Aníbal 1992b "Colonialidad y modernidad/racionalidad" en *Perú Indígena* (Lima) Vol. 13, Nº 29.

Quijano, Aníbal 1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" en *Anuario Mariateguiano* (Lima) Vol. IX, Nº 9.

Quijano, Aníbal 1998 "Estado nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas" en González, Helena y Schmidt, Heidulf (eds.) *Democracia para una nueva sociedad* (Caracas: Nueva Sociedad).

Quijano, Aníbal 1999a "¡Qué tal raza!" en *Familia y cambio social* (Lima: CECOSAM).

Quijano, Aníbal 1999b "Coloniality of Power and Its Institutions". Documento presentado en el Simposio sobre Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales, Binghamton University, Binghamton, Nueva York, Abril.

Quijano, Aníbal 2000a "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

Quijano, Aníbal 2000b "Modernidad y democracia: intereses y conflictos" en *Anuario Mariateguiano* (Lima) Vol. XII, Nº 12.

Wallerstein, Immanuel 1991 *Unthinking Social Sciences. The Limits of Nineteenth-Century Science* (Cambridge: Polity Press).

Wallerstein, Immanuel 1996 (coord.) *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales* (México: Siglo XXI).